

思想

REFLEXION 20

儒家與現代政治

張 灝 / 儒家與政教關係

朱嘉明 / 哈耶克的現實意義

李懷宇 / 余英時：知人論世

葛兆光 / 重新理解溝口雄三

姚中秋 / 儒家復興與中國之走向

陳 明 / 公民儒教的進路

陳昭瑛 / 徐復觀與自由主義

儒家復興與現代政治

思想

REFLEXION 20

儒家與現代政治

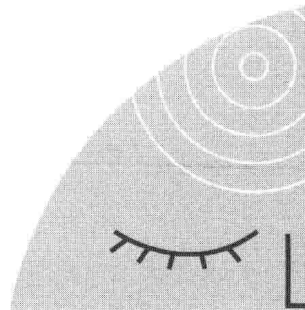
編輯委員會

總編輯：錢永祥

編輯委員：王超華、王智明、沈松僑、汪宏倫
林載爵、周保松、陳宜中、陳冠中

聯絡信箱：reflexion.linking@gmail.com

網址：www.linkingbooks.com.tw/reflexion/



思想20

儒家與現代政治

2012年1月初版

定價：新臺幣360元

有著作權・翻印必究

Printed in Taiwan.

編 著 思 想 編 委 會
發 行 人 林 載 爵

出 版 者 聯經出版事業股份有限公司
地 址 台北市基隆路一段180號4樓
編 輯 部 地 址 台北市基隆路一段180號4樓
叢書主編電話 (02) 87876242 轉 212
台北聯經書房：台北市新生南路三段94號
電 話：(02) 23620308
台中分公司：台中市健行路321號
暨門市電話：(04) 22371234 ext. 5
郵政劃撥帳戶第0100559-3號
郵撥電話：(02) 23620308
印 刷 者 世和印製企業有限公司
總 經 銷 聯合發行股份有限公司
發 行 所：台北縣新店市寶橋路235巷6弄6號2樓
電 話：(02) 29178022

叢書主編 沙 淑 芬
校 對 劉 佳 奇
封面設計 蔡 婕 岑

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回聯經忠孝門市更換。

ISBN 978-957-08-3949-4 (平裝)

聯經網址：www.linkingbooks.com.tw

電子信箱：linking@udngroup.com

目次

「前近代」、「亞洲出發思考」與「作為方法的中國」：重新理解溝口雄三教授的一些歷史觀點

葛兆光.....1

研究傳統中國的文史學界，應當把自己取法、對話和商榷的視野，從外國專門研究中國學的領域，擴大到其他方面，研究中國思想史的人，也應當走出歐美和日本的中國學界，與研究歐美、日本思想史的學者互相對話。

哈耶克經濟思想的現實意義：21世紀以來的市場經濟和民主制度危機及其出路

朱嘉明.....45

在過去十年間，特別是2008年以來，自由市場經濟從「復興」逆轉到危機。當代世界，威脅市場經濟的主要力量來自有限政府向無限政府的轉變、公司的膨脹以及政府和公司的結盟。

去政治化的台灣政治

劉世鼎、史維.....79

台灣主流的政治力量(無論藍或綠)將越來越尋求北京的認可，因為這樣最能符合當前全球新自由主義秩序的需要。

儒家與現代政治

政教一元還是政教二元？：傳統儒家思想中的政教關係

張灝.....111

儒家政教關係思想的演變取決於兩個因素。其一是原始典範的觀念，其二是天道觀念的實化。這兩個思想因素維持了「政教一元」觀念的主流優勢，也使得政教二元觀念退居次位，而終於流產。

儒家復興與中國思想、政治之走向： 一個自由主義者的立場

姚中秋.....145

自由主義假如要有一個未來，就必須在政治上成熟。而政治上成熟的最為重要的標誌，就是放棄百年來的反儒家意識型態。

徐復觀與自由主義的對話

陳昭瑛.....175

在政治上，儒家一直在各種重大政治改革運動中缺席，而所有重大的政治改革也多援引西方政治思想作為社會實踐的理論基礎。儒家不論在實踐或理論方面都是缺席的。

儒家復興與現代政治

劉 擎.....195

一種型態的文化或政治的弊端，並非自然地等同於另一種型態的優勢。中國在發展中遭遇困境與危機，並不意味著轉向儒家傳統就是理所當然的拯救之道。

哪種公民 誰的宗教？：評陳明〈儒教之為公民宗教〉

周 濂.....211

在一個合法性敘事發生嚴重危機的獨裁政府或者黨國體系裡，不加區分地引入公民宗教觀念，很可能遭致被政治權力徵用乃至濫用的危險。

當代大陸政治儒家的迷思

成 慶.....223

今日試圖恢復儒家道統的知識分子，往往只談儒家的「仁義禮智信」，而對法家之「非人性化」性格不置一言，似乎在傳統政治生活中，單靠儒家就已足夠完成治理的任務，實難讓人信服。

思想訪談

公民儒教的進路：陳明先生訪談錄

陳宣中.....233

我分別從「作為一個宗教的儒教」和「作為公民宗教的儒教」兩個層面思考儒教的重建問題，並且強調「最終獲得公民宗教的地位或功能」這個目標的重要性。儒教如果不能發揮這個作用，那麼它的存在意義有限。

思想評論

後全球化時代的愛爾蘭劇場

高維泓.....277

愛爾蘭劇作家正是文化視野改變的催化劑，亦即透過對「島外」世界的觀察與體悟，以及對外來移民及社會邊緣族群的刻畫，來彰顯各種差異性的可貴，並深化多元文化的內涵。

思想人生

余英時：知人論世

李懷宇.....299

讀了余先生的著作或是和余先生通過電話，我會冥思時空的奇妙，古人今人，天涯咫尺，竟在神遊與笑談中穿越時間與空間的隔閡，這也許便是歷史研究的魅力。

致讀者.....321

前近代、亞洲出發思考與作為方法的 中國¹：

重新理解溝口雄三教授的一些歷史觀點

葛兆光

前記

溝口雄三教授(Mizoguchi Kozo, みぞぐち こうぞう, 1932-2010)對日本和中國，尤其是對日本和中國的亞洲歷史研究，有很深刻和廣泛的影響。他是一個具有領袖氣質的學者，也是一個親切友善的朋友。我與他1995年在東京相識，此後，我一直關注他的研究，特別是關心他對日本中國學研究理論與方法的論述。他於2010年7月去世，失去了一位可敬的前輩學者，我感到非常難過。這些年來，我曾經寫過和他商榷的書評，也在中國的清華大學和復旦大學，與年輕博士生們一道討論他的著作。雖然我和他在學術上有一些不同看法，但是我一直是把他當作最可尊敬的學術對話者，通過對他學術論著的閱讀，我了解了日本中國學的變化和趨向，也讓我了解到他個人的關懷和思考。這篇評論其實是我的講課記錄稿，我做了較大

1 這是我在清華大學、復旦大學博士課程中的一份講義，這裡有些枝蔓，因為保留了講義記錄的大體原貌，只是增加了一些必要的注釋。——作者

的修訂。我想用一些不同於他的學術意見，作為對他的深切紀念，可惜的是，我們再也不能聽到他的回應了。——葛兆光

引言：日本的思想史研究傳統及其影響

今天要討論的，是日本學者對於中國思想史的研究。在討論溝口雄三的研究思路之前，我想先說一些題外話，權當引子。

在二戰以後有關文史方面的日本學術界，最有影響的當然是丸山真男(1914-1996)，丸山真男在日本的影響之所以極大，是因為他討論的是日本自身的思想史問題。我必須告訴大家的是，任何國家的學術，特別是文史之學，必然是與本國有關的領域才是主流，沒有哪一個地方，研究外國文學、歷史、哲學可以成為主流的，即使是研究外國的，這個「外國」也要和「本國」的問題相關，否則就是屠龍之術，是紙上談兵，是隔靴搔癢，就好像古詞裡說的，「吹皺一池春水，干卿底事」？除非是沒有建立文化主體性的殖民地地區，被人家控制了經由學術研究上升為上流階層的管道，你才會「錯認他鄉是故鄉」，像非洲過去一些殖民地的大學，把英、法文學和歷史當作主課，連一些非洲出生的大學生也不得到英法去讀英國歷史、法國文學，不過那是一種特殊情況。丸山真男是研究日本政治思想史的權威，順便說一句，在日本的大學裡，很多研究政治思想史的學者是在法學部的，丸山真男就是東京大學法學部的教授，我曾經去東京大學法學部訪問，那裡和文學部真不一樣，是走廊有紅地毯、門口有傳達室的，哪裡像文學部那樣簡陋和自由。因為他是主流學科的教授，因為他研究的是日本本國的政治和思想，所以他研究日本近代思想史的立場、方法和思路，極大地影響了一兩代學者，一直到現在，包括他的學生，比如我的朋友渡邊浩、黑住真等

等，還在他所提出的問題和使用的思路的延長線上，為什麼？因為他對於日本政治和思想「走向近代」的敘述，大體上奠定了日本近代思想史論述的基本框架，要想在這一框架之外，另走出一條詮釋和敘述的路子來，實在是很難。

他的名著是《日本政治思想史研究》，很早就有英文本，現在也有了北京三聯書店出版的王中江中譯本，很好找的。簡單地說，這部著作的邏輯思路就是這樣的——

(一)在信奉佛教的鎌倉時代，從中國傳來的朱子學本來處於邊緣，但是，在德川時代，朱子學開始成了主流的政治意識形態，關鍵人物是藤原惺窩和林羅山，他們以「自然」的秩序為中心，建構了德川時代關於自然、社會和倫理秩序一體化的統一的理論基礎。

(二)但是，由於「古學者」繼起，如山鹿素行(1622-1685)、伊藤仁齋(1627-1705)、貝原益軒(1630-1714)及荻生徂徠(1666-1728)，他們用復古的方式，有點兒像中國的乾嘉考據學回到漢代一樣，他們借了更古老的經典解釋，來批評朱子學，走出朱子學。於是引出了這樣一個結果，就是儒學是治國平天下的學問，那麼，它就應當是政治統治者的事情，「上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒」；儒學只是一種政治學說，不應當干預「私」領域就是人的實際生活世界。這是適應日本生活領域以及日本本身文化「古層」並不那麼儒家化的實際情況。這樣一來，「公」與「私」就開始分化，這兩個領域的分化，是近代性產生的一個基礎。

(三)接著，又由於賀茂真淵(1679-1769)開創的「國學」，特別是本居宣長(1730-1801)的繼起，朱子學開始瓦解。「國學」很民族主義，它開始逐漸在思想世界中「去古典中國化」，確立日本文化的自主性。按照丸山真男的說法，古學和國學者的邏輯是，第一步回到文獻學傳統，在古文獻中直接觸摸聖人之心，排除後人各種解

說的影響，包括朱子之學。第二步是真理依據的歷史化，用歷史的精神「掀翻了僵化的儒學合理主義的重壓，一步步獨立發展的過程鮮明地展現出來」²。第三步是對人的自然性的合理解放，它進一步把聖人之道歸於政治領域，於是在生活世界更加排除了道德嚴厲主義³。

在這裡，你看到的好像是歐洲文藝復興時代一樣的歷史，丸山真男也描述了一個很流暢的日本近代思想史過程，從朱子學到古學，從古學到國學，好像是一次又一次的「蛻皮」。隨著朱子學的瓦解，原來社會的基本觀念和秩序就隨之崩潰，日本政治思想和社會秩序便出現了巨大的近代轉型⁴。這個說法最像誰的論述？梁啟超。梁啟超《清代學術概論》就是這樣的，清代先是考據學從宋代

2 丸山真男，《日本政治思想史研究》，王中江譯（三聯書店，2000），頁111。

3 特別是荻生徂徠，在他的思想世界中，首先，「道」只是人類規範，不是自然法則，所謂天道、地道，只不過是一種「類比」，其次，他把領域區分為「公的」和「私的」，公、私各得其所，再次，改變過去「公」占有絕對合理性，籠罩一切人類生活，「私」被徹底摒棄和鄙夷的情況。因此，「朱子學的連續性（即整體性——引者）思維在此已完全解體，一切都走向了獨立化」，這個「獨立化」的意義是，將「社會」從自然秩序下分解出來，政治和社會不再受「天」的秩序合理性控制，將「人」從社會合法性下分解出來，個人的道德不再受社會秩序所控制，一切都需要重新確認其合理性，因而由「自然」轉向「作為」。丸山真男，《日本政治思想史研究》，中譯本，參看頁51、69、74。

4 在丸山真男的《思想史の考え方について》中，他曾經說到，思想史有三種進路，一是教義史（history of doctrine），二是觀念史（history of ideas），三是時代思潮史，他的這部關於近代日本政治思想史的名著，其實就是按照思潮史的方法來寫的。載武田清子（編），《思想史の方法と対象》（創文社，1961），頁3-33。

復古到東漢，今文學再從東漢復古到西漢，終於也成就了中國的文藝復興，兩者論證的方式，真的很像。

但對於中國學界來說，丸山真男的影響一直不大。這很奇怪吧。1990年代初，留日的區建英女士翻譯了他的一部論文集《福澤諭吉與日本近代化》（上海：學林出版社，1992），其實很好，可是好像沒有產生應有的反響。後來2000年王中江翻譯了這部《日本政治思想史研究》，但是，一來理解這部書，需要日本史的知識背景，二來卷首孫歌的序文把歷史變成了理論，弄得很難懂。所以雖然有一些反響，但對他理解還不深。倒是溝口雄三的影響在中國學術界卻非常的大，為什麼？一是溝口雄三非常熱情地聯絡和溝通兩岸的中國學研究者，他人很好，而且多次來往中日之間，甚至還在北京外國語大學當過日本學研究中心的教授；二是溝口的一些理論，對於大陸的學術界很有吸引力，因為它一方面符合中國學術民族主義的潛流（指「前近代」等不以歐洲歷史為歷史座標的思路），一方面符合中國學術世界主義的潮流（指超越中國的「從亞洲出發思考」），同時，他對於中國研究的方法論的批判和檢討，也相當有刺激性；三是他對於日本本身政治和文化的批判，很能夠讓一些中國學者產生好感。

他的學說和影響，曾經對中國學術界起了很大作用，因此，這裡我要對他的中國學研究的立場、觀念和方法，作一個比較全面的討論。在這個學術越來越國際化的時代，不能關起門來，山中無老虎，猴子充大王，也不能像以前魯迅說的「拿來主義」，照單全收。接受外來的啓示當然是很好的，但我一直強調，你要考慮人家有人家的立場，人家有人家的問題，連過去都知道要「馬克思主義與中國革命實踐相結合」，現在你要是照貓畫虎，可能最後結果就是邯鄲學步、鄭人買鞋、刻舟求劍，連自己怎麼走都走不好，連自己腳

有多大都不知道了。

現在言歸正傳，回到今天討論的主題溝口雄三先生。溝口雄三的著作很多，這裡最主要討論的，一是他的《中國前近代思想的曲折與展開》（日文，東京大學出版會，1980）、二是他和其他一些人主編的《從亞洲出發思考》七冊本（東京大學出版會），三是《作為方法的中國》（日文，東京大學出版會，1989）等等。在這些著作和其他的論文裡面，我簡單地歸納有幾個很重要的基點，（一）他以所謂「前近代」為歷史單位來分析上連古代中國，下連現代中國的明清思想，揭示一種所謂「反歐洲中心」的歷史觀念，（二）以「亞洲」為空間單位，構造出一種新的歷史視野和文化共同體，試圖以「歐洲」為中心的西方作為「他者」，來認識東亞文明，（三）提出「作為方法的中國」，反省日本中國學的立場和方法。這些論著，無論在日本的中國學研究領域還是日本的日本學研究領域，都產生了很大的衝擊⁵。

因此，下面我們就要討論這三個觀念，「前近代」、「亞洲」和「作為方法的中國」。

-
- 5 除了他的代表性著作《中國前近代思想的曲折與展開》（索介然、龔穎中譯本，中華書局，1997）之外，溝口雄三有相當多的論文已經譯成中文，建議閱讀的較重要論文，如1.〈論明末清初時期在思想史上演變的意義〉，載辛冠潔等編，《日本學者論中國哲學史》（中華書局，1986）；又，見《史學評論》第十二期（1986年7月「世界漢學專號」，台北，史學評論社，1986）。2.〈明夷待訪錄的歷史地位〉，載《日本學者研究中國史論著選譯》第七卷（中華書局，1993）；3.〈明清時期的人性論〉，同上；4.〈中國民權思想的特色〉，中研院近史所編，《中國現代化論文集》（台北，1991）；5.〈日本與韓國儒學研究的共同課題〉，《學人》第八輯，江蘇文藝出版社，1995；6.〈禮教與革命中國〉，《學人》第十輯，江蘇文藝出版社，1996；7.〈日本人為何研究中國〉，《新史學》1卷2期，台北，1990。

一、「前近代」：重新命名，意義何在？

我過去反覆說，我們所有的學術課題，本身不僅直接面對著一個研究領域的各種文獻資料，同時它自身也是一個要放在學術史領域中回顧和審視的東西。我們討論溝口的研究，當然也要看他的觀念和方法，出自什麼歷史和思想背景，所以，就要檢討在他之前的近世中國思想史的研究史。

在關於近世中國思想和文化史的領域，在溝口之前日本學界已經有很多傑出的研究。其中，有兩個學者是很有名的，一個叫山井湧(1920-?)，一個叫島田虔次(1917-2000)。

山井湧關於思想史時代劃分的論述，是在他的名著《明清思想史研究》(東京大學出版會，1980)。這本書的第二部分是「從明學到清學」，有兩篇論文很重要，一篇是《明學から清學への轉換》，這是1961年在日本東北中國學大會上的發言，這裡面他歷數梁啟超的《清代學術概論》(1920)、《中國近三百年學術史》(1923)、錢穆《中國近三百年學術史》(1937)、和田清《東亞史論叢》(1942)中的《明代總說》、市村瓚次郎《東洋史統》(1950)中的種種說法，提出一個關於明代學術和思想的總看法。他認為明、清之間，有三個趨向，一是實踐派，批判科舉背誦之學的無用，主張實際修養，如孫奇逢、朱之瑜、陸世儀、李顥、陸隴其等等；二是技術派，以天文曆算、農業水利、兵學火器為學，如徐光啓、薛鳳祚、王錫闡、梅文鼎等等；三是經學史學派，否定空談心性虛理的，要用實際知識來解決社會問題和政治問題的，像陳第、黃宗羲、顧炎武、王夫

之、毛奇齡、費密、萬斯同、唐甄等等。他覺得這是明清之間的過渡⁶。

在這個歷史敘述的基礎上，另一篇論文《明末清初的思想》則提出了明清之間，應該是王陽明之學到經世致用之學，從經世致用之學到考據學的三階段，他有這樣一個表：

(1)目的：心學是「作聖」，經世學是「經世」，考據學是「實事求是」。

(2)內容：心學是「心的本體功夫」，經世學是「政治論」，考據學是「文獻學」。

(3)方法：心學是思考、體認、踐履，經世學是博學、實證和政治活動，考據學是讀書。

(4)關懷：心學是自心和人格，經世學是社會政治改善，考據學是追求古典真相。

(5)領域：心學是「心—我」關係，經世學是「社會」問題，考據學是「學問」。

(6)哲學：心學是「理氣渾一」，經世學和考據學都是「氣」的哲學。

因此他得出一個結論：第一，明末清初是「中世的思想到近世思想的過渡期」；第二，這種過渡期的背景是資本主義萌芽，市民階級的興起，社會危機和民族危機，西洋文化的進入等四個因素；第三，思想的表現是客觀主義就是唯物主義和實證的方法，這和「氣」的哲學相關；第四，經由明末的經世之學的轉換，明代的思想，因為轉向客觀思考、實證方法和氣的哲學，就產生了近代性的考據學。

這個看法顯然很接近馬克思主義的公式。和中國的「資本主義

6 山井湧，《明清思想史研究》，頁239-249。

萌芽」討論一樣，這種範式當然很簡單機械，但是，它卻使一些過去不注意的歷史浮出水面。比如「資本主義萌芽」討論，由於注意「資本主義」，所以，你就要去發掘那些有關的歷史資料，因而城市市民階級或者商人的資料、城市紡織業的資料、鄉村買賣土地的資料、人口和流動的資料，以及在思想上促進個性和自由，在知識上熱心於新方法和新科技，在經濟上關心私人財產所有權，在倫理上諷刺傳統道德的種種資料，就在這個聚光燈下，變得非常顯眼了。山井湧也是這一方法和思路，而且他的預設和前提，顯然有一個「什麼叫近代社會」的理論，就是「近代」一定有資本主義生產關係、有城市的市民階級、有反抗神學的唯物主義、有實證的理性等等。儘管現在看來這種理論已經很陳舊，但是大家要知道，這種看來很舊的理論，在日本當時是很有影響力的。

在日本，對於中國「近代思想」的歷史更有影響力和籠罩性的，是島田虔次的論述，他的代表性著作是《中國における近代思維の挫折》（東京：筑摩書房，1970）。

和山井湧把清代考據學看成是近代性標誌思想不同，島田虔次是把明代中葉的王陽明到李贄看成是近代中國思想發展的萌芽。他提出的標誌性證據是，（1）在明代中葉的這個思想過程中，因為特別突出了「心」的自主性，所以有自我心靈的凸顯和個人精神的確立。他覺得，「心學的根本問題是人類、人性的問題」，而人的問題可以分為兩個部分，一是人作為內在的人的概念，這是「心靈精神」的層面，一是人之所以為人的外在實踐，就是心靈決定的外在「社會行為」⁷。島田認為，人終究是社會的人，實踐終究是社會的實踐，而這裡說的社會即作為對象的古代中國社會，它的基礎是由士大夫

7 《中國における近代思維の挫折》序，頁2。

組成的，所以任何士大夫的思想和行為傾向的變化，都是社會性質的變化。所以，他認定明代中葉的思想和社會，是一個具有新傾向的思想和社會。(2)個人的精神或者心靈世界和社會秩序的關係究竟如何？宋代是依賴所謂「天理」，也就是依靠外在於個人內心的「他力約束」來實現社會秩序的，可是這個「天理」究竟是什麼？顯然它是一個被預設的，不言自明的東西。「天理」與包弼德所說的唐以前的「自然」雖然不同，但它仍然是不需論證的外在於「人心」的力量。而明代心學則把它轉向了「心靈」，就是說，社會行為和社會秩序是否合理，其判斷尺度在自我的內心裡，是依靠「良知」來實現或把握的。這是一個很大的差別，因為這背後涉及一個如何處理社會與秩序、以及自由和個人的問題。(3)他認為，王陽明的心學，已經到了儒家世界可以容忍的極限，如果再往前走一步，就走到了儒家世界的邊界外面，就是強調個人、自由、平等等等價值的近代了⁸。

8 這種思路和觀念，可能受到中國學術界的影響，1931年稽文甫寫成《十七世紀中國思想史概論》（此書未出版，據《稽文甫文集》整理者說，是他在1931年北京中國大學的講義，其中第四章1932年發表與《百科雜誌》1卷1期，第一章則為1934年《左派王學》一書的附錄。參看《稽文甫文集》頁131，河南人民出版社，1985），1934年他又出版《左派王學》（後來1944年又出版《晚明思想史論》），基本上是把王學和王學左派與五四聯繫起來，構成近代性的資源。他和後來侯外廬都是這一觀念，覺得明代中後期有思想解放思潮。吳震指出，先是後藤基己（1915-1977）在1942年的論文裡《清初政治思想の成立過程》中採用了左派王學的說法，後來島田也用了這一觀點，並在書中特意介紹稽文甫的說法。見《十六世紀中國儒學思想的近代意涵——以日本學者島田虔次、溝口雄三的相關討論為中心》，載《東亞文明研究學刊》第1卷2期，台大東亞文明研究中心，2004。

其實，這個思路的來源很早很早，早在1941年，他在京都大學寫的大學畢業論文《陽明學における人間概念、自我意識の展開と其の意義》，曾經發表在《東洋史研究》8卷3號和5、6號合刊(1943)。這篇文章可以說就是這部書的基礎，所以，這部書其實寫得很早，序文完成於1948年，應該算是島田的早期著作了。可是，我們要注意島田討論的重心是，從王學本來的思想趨向，特別是王學左派即像李贄以及泰州學派那種趨向，換句話說就是走向「近代」的傾向，為什麼——請注意，他要問的就是這個「為什麼」——後來「只開花不結果」，結果是受到挫折？所以，他的書名是「近代思維的挫折」。他把原因歸結為：(1)當時中國的這個趨向，之所以沒有像歐洲那樣形成近代中國，是因為它的承擔者，不是新興的資產階級或者市民階級，而是士大夫；(2)對於當時社會那種爛熟的危機和緊張的危機意識，他們只是用自我整肅的方式來挽救；(3)尤其是東林黨如顧憲成等等，又開始復興朱子的禮教主義，所以，它不能真正地走向近代，反而受到了挫折。

有人把這部書和丸山真男的書並稱，比如曾經擔任過日本關西大學校長的河田悌一教授⁹，可能這在日本是一個共識，前幾年我在京都大學和夫馬進教授聊天時，他也這麼評價他的老師，覺得島田和丸山就是研究中國和日本思想史的雙峰並峙。這是有道理的，因為島田虔次和丸山真男一樣，用清晰的脈絡敘述了一個「走向近代」的思想史過程，建立了一個典範。不同的是，陽明學及其左派思想中所存在的和西洋一樣的自我覺醒的近代思潮，和日本不同，在明末清初遭受了挫折。如果說，丸山真男的脈絡是，德川時代的思想

9 河田悌一，〈民國初期近代學術研究之成立〉，《國史浮海開新錄》（台北：聯經出版公司，2001），頁537。